Philosophie und Leben

3. JAHRGANG + 12. HEFT + DEZEMBER 1927

„Im Dienste der Volkseinheit erstrebt unsere Zeitschrift eine sachliche Aussprache der verschiedenen weltanschaulichen Richtungen."

Betrachtungen über Schicksal und Sendung des Genius

Von * * *

(Fortsetzung des Aufsatzes in Heft 9)

5. Schuld

Werfen wir keinen Stein, richten wir nicht, maßen wir uns nichts an! Wenn der Genius schuldig wird, ist er doch noch nicht unsresgleichen. Nur der Banause sagt: Also sind sie nicht mehr denn wir.

Messen wir nichts! Gefährdeter sind diese Geschöpfe und gefährlicher. Jedes Verbrechens fähig fühlte sich Goethe. Wieviel Verbrechen beging die kriminelle Phantasie der Dichter an ihren Gebilden, um sie nicht an Lebenden verüben zu müssen. Wieviel Morde, wieviel Grausamkeit, wieviel Liebesfrevel füllen die Bücher. Oft ist die Flucht ins Kunstwerk überzeugend deutlich. Es gibt Männer, die manches Buch nur schrieben, um „kriminell abzureagieren": Edgar Allan Poe, Villiers de l'Isle, Huysmans, Sienkiewic, Ewers. Hat man den Ton einmal im Ohr, so hört man ihn in Obertönen immer mitschwingen. Man kann größere Namen nennen. Schiller strich in der Ausführung manchen grausamen Zug seiner Entwürfe (Alba). Hebbels Golo wühlt am Schluß der Tragödie in Selbstmißhandlungen, deren Überflüssigkeit das Schwert des Knechtes allsogleich beweist. Im Lear die Folter Glosters beweist in Kürze, was Titus Andronicus überzeugend dartut, Shakespeares Flucht in die Tragödie. Eine anima candida von Geburt schreibt keinen König Oidipus. Ohne die sadistische Ader des Genius gäbe es nicht soviel gemalte Foltern und Leichen. Lahmgelegt nach außen, wendet sich der grausame Trieb gegen den eignen Leib oder gegen das eigne Werk. Platon verbrennt seine Dichtungen. Michelangelo ist immer geneigt, seine Bildwerke wieder zu zerstäuben.

Wieviel Schuld der großen Menschen bedeckt der purpurne Mantel ihres Ruhms. Keine Chronik meldet sie und dem ist gut so. Und doch, wieviel blieb uns bekannt. Alkibiades verrät sein Land. Alexander mordet den Freund. Euphorion begehrt die Schwester. Sebastian Melmoth verführt die Knaben. Geniale Bücher voller Selbstanklagen liegen

aufgeschlagen. Paulus klagt wider Saulus. Rousseau beichtet in seinen Selbstbekenntnissen, und in seinen größeren Augustinus. Strindberg schreibt die Beichte eines Toren. Der Goethephilister schweigt Goethes schwere Schuld tot, aber der Genius redet laut genug davon. Von seinen Dämonen singt der Harfner das ewige:

Ihr laßt den Armen schuldig werden,
Dann überlaßt ihr ihn der Pein;
Denn alle Schuld rächt sich auf Erden.

Glaubte Goethe an Friederike recht zu tun? Was bedeuten dann die Namen Weislingen und Clavigo? Shakespeare enthüllt sich in den Sonetten. Die Schuld der großen Menschen färbte ihren Mantel so purpurn. Und selbst die Erlesenen und Begnadeten, die in weißen Kleidern gehen, sie fühlen und bekennen sich sündig.

An schuldiges Sein der Menschheit glaubte, der den Erbfluch der Tantaliden gestaltete, an Schuld, der Ödipus über sich selbst zu Gericht setzte, an Schuld Michelangelo, der den Weltenrichter malte, an Schuld Lionardo, der den Gehenkten zeichnete, an Schuld Calderon, als er sang:

el mayor delido
del hombre es haber nacido.

6. Sendung

Man darf nicht vergessen, welche den Irredenden als daß in Zeiten, genial verehren, neben vielen dunklen und sinnlosen Worten auch viele sinnreiche geprägt werden, die nur einer Gegenwart von ehemals sinnlos erscheinen. Heute sind sie uns als geniale Ausgeburten deutbar. Das Genie ist so alt wie die Menschheit, und jene Zeiten, die im Wahnsinn ein Orakel glauben, erfinden doch Rad, Segel und Pflug, schaffen die magische Steinzeitmalerei und erfinden den primitiven Tanz. Gewiß malen und meißeln sie um magischer Zwecke willen, aber wenn diese längst dahin, nichtig und unverstanden geworden sind, beharrt im dauernden Material die wesentliche Gestalt. Der magische Genius hat die Kraft, sich mit der jeweiligen Welt, um die es ihm ernst ist, zu identifizieren. Er wird zum Tier, zum Dämon, zum gütigen Geiste, und gerade in seiner Selbstvergessenheit erfährt er manches vom Wesen diesseitiger und jenseitiger Welt. Gerade, wo die magische Ausdeutung bestimmter Handlungen die Tat in die Irre führt, dürfen wir nicht ohne weiteres mit modernen Maßstäben messen, den Täter richten. In vielen Fällen ist der Kopfjäger ein Kraft- und Mutjäger, erfüllt der Elternmörder eine vermutete Pflicht, indem er aus zerbrechlichem Gefäß die magische Kraft

hinüberpflanzt in ein weniger gefährdetes. So irrt auch der Vorsatz des magischen Genius, aber über seinem Irrtum entdeckt er Originales. Ist er sexuell enthaltsam, so glaubt er nur magische Kräfte in sich zu speichern, er entdeckt aber die Sublimation des Triebes und wertet instinktive Energien im Reich des Geistes aus. Auch die erotischen Kulte sind nicht verstanden, wenn man sie einfach als Ausschweifungen bucht; magisch sind sie als Kraftausspendung gedacht, und was dabei entdeckt wird, ist die hypnotische Überwältigung. Gewiß regt sich der magische Genius auf kindliche, ja, auf kindische Art, so wenig wie andere Genien entrinnt er dem Bannkreis des selbstgenießenden Narzißmus. Allein gerade dabei bewahrt er sich den Kinderblick und die scharfe Kindesaufmerksamkeit für die unscheinbaren, aber entscheidenden Ereignisse, und schließlich führt doch dieser Narzißmus zur Differenzierung und inneren Bereicherung der Persönlichkeit, ohne die keine Kultur sich wachsend entfaltet. Gerade der nie fixierte Liebhaber wird zum verlangenden nach den kleinen und entscheidenden Entdeckungen. Nicht der wohlverdauende, sippentüchtige, nicht der muskelstrotzende Held bringt schon in primitiven Verhältnissen seinen Stamm empor, sondern die kleinen und nervösen Astheniker von epileptoider Konstitution mit ihrer Selbsthypnose und ihren Anfällen, mit ihrem Drehschwindel und ihrer Erstarrung in seltsamen Bewußtseinszuständen, sie erfinden das siegreiche Schwert, ebenso wie die süßen Gleichnisse der ersten Dichtung, in ihnen dämmert überall die erste Ahnung von mystischen Ereignissen und ewigen Gefilden.

Wie entrückt gewöhnlicher und wacher, gesunder und behaglicher Durchschnittlichkeit auch die Zustände des schöpferischen Genius sich ineinander verwandeln mögen, nie sind sie leer und fruchtlos wie sonst epileptische Anfälle. Seine Entrückung ist nicht hohl wie bei Schwärmern, seine Träumerei nicht fahrig wie beim Phantasten, seine Einfälle sind nicht Schaum wie beim Geistreichler, seine Starre nicht fruchtlos wie bei Erschöpften, sein Krampf nicht schwindlig wie beim eigentlich Geisteskranken. Primitiven wie kultivierten Genien fehlt die ziellos schwankende Benommenheit der dégénérés inférieurs.

Kein Genius ist es durch Wahnsinn. Aber wahnvergleichbar sind viele Zustände des Genius, gefährdeter ist er durch Wahn und näher der Krankheit als andere. Aber diese Zustände dienen fruchtbar seiner Sendung, und so scheidet er sich von den Verlorenen. Gewiß nähert seine hellwache Konzentration den genialen Denker dem paranoischen Tiftler, aber er findet in diesem Zustande die entscheidende Konstruktion. Gewiß erinnert die geniale Erregung an die Euphorie des Cyklikers, aber sie bringt den originalen Einfall. Vergleichbar ist die schöpferische Exaltation dem epileptischen Anfall, ist er aber abgeklungen, so ist etwas Sinnreiches entstanden. Ein Mystiker in Entrückung kann einen kataleptischen Stupor

vortäuschen, aber der Erwachte spricht in Worten des Plotinos. Napoleon, über seinen Karten brütend, gleicht einem Menschen im Dämmerzustande, und unterdessen gewinnt ein Feldzugsplan seine Klarheit. Magische Identifikation — an sie glaubt der primitive Genius, ihr dankt er sein Werk, seine Gewalt über seine Umwelt. Der Magier wird zu eben dem Wetterdämon, den er beschwört und übt seine Macht über die Wolken. Der Fetisch bedeutet nicht den Dämon, er ist der Dämon. Das Wort bezeichnet nicht den Geist, es erkennt, es bannt, es beherrscht ihn. Wer den Gott nennt, atmet seinen Hauch und Geist. Da man sich mit der Welt identifiziert, wird einem die Vorstellung zum Dinge, der Gedanke zum Gegenstand, der Wille zur Urkraft, das Gefühl zum Gut, — alles nach einem ebenso genialen und schönen wie unzutreffenden Idealismus. Man müßte ein Gott sein, um mit jenem Idealismus recht zu behalten. Soweit verschwärmt sich Gnosis. Im freien Reich der Kunst, für jede ästhetische, glaubhafte Welt darf sich der Dichter als wundertätiger Magus (mit Shakespeare und Calderon) bekennen.

Magische Identifikation — so wird man einwenden — sei doch das Gegenteil genialer Freiheit, Unbefangenheit, Unverstricktheit in Wunsch und Welt. Nicht doch. Sie gelingt ja nur einer großen und leidenschaftlichen Kraft der Selbstvergessenheit. Unverzerrt sieht das Spiegelbild der Welt nur, wer durch Schicksal aus den Gefügen und Gemeinschaften verbannt ist, welchen die Welt Tummelplatz und Beute sein muß. Aber auch das unverzerrte Spiegelbild ist noch nicht die Welt selbst. Dies sonst ehrerbietig anzumerken, muß der Genius dem nüchternen Forscher gestatten, welcher irgendwoher weiß, daß der Vorstellungsinhalt nicht mit dem vorgestellten Dinge eins, die Geltung des Urteils nicht der Bestand des Sachverhalts ist, daß der Wille nicht in Kilowatt zu messen, daß nicht immer ein Gut uns entflammt.

*

Schopenhauer äußert einmal, Objektivität sei die ausgezeichnete Gabe des Genius. Das ist wahr, wenn man dabei an eine fernsichtige Objektivität denkt. Diese geniale Objektivität ist eine hier extrem-männliche. Schon im normalen Leben überblickt eine Frau die räumlich und zeitlich naheliegende Begebenheit scharfäugiger als der Mann, sie erfaßt die kleinen Zufälle und die spröde Wirklichkeit, die launische Alltäglichkeit und die wechselnden Sonderbarkeiten richtiger; und sie wird so berufene Warnerin. Der Durchschnittsmann sieht die Ereignisse einer ferneren Vergangenheit und Zukunft im Lichte des deutenden und klärenden Urteils, sofern sein Interesse erregt ist für ihn und für die Brut. Erst der Genius begreift sich als Erben einer Vergangenheit und einer Zukunft verantwortlichen Ahnherrn, die jenen „nichts angehen". Die unbeirrbare

Objektivität des Genius gilt dem Wesen und nicht den noch so wirklichen Zufällen, welche der Erfolgreiche kennen muß. In der nächsten Umgebung versagt daher der Genius. Er reagiert immer unangemessen, entweder kalt und schwach oder überhitzt leidenschaftlich. Genien seiner Gegenwart wird er meist verkennen. Deren störende Wirklichkeit verdeckt ihm ihr Werk. Außerdem glaubt er oft, für das eigene Werk kämpfen zu müssen, statt es einfach hinzustellen. Er kämpft meist ohne Glück und Erfolgmaßstäbe, zu weitschauend eben, um in der Nähe klar blicken zu können. Vergeblich zunächst sein fanatischer Versuch, die Leute mit wunderlichem Eifer und unter Vernachlässigung ernsthafter Angelegenheiten für brotloses Spiel und unvorstellbare Urenkel zu begeistern. Ein um so schmerzlicheres Umsonst, als dessen Gründe dem Genius leicht verborgen bleiben.

*

So erfüllt und beherrscht denn das Herz des Genius jene unüberwindliche und blutwarme Liebe zu den kleinen Dingen, Lieblichkeiten und Merkwürdigkeiten dieser Erde, jene keusche, verschämte Zuneigung zu unbedeutenden lebendigen, dem Fluche des Ruhmes nicht verfallenen Menschenkindern, die seine Werbung immer wieder belächeln und enttäuschen, jene Andacht zum schlichten Gebilde schließlich, die rührend und erschütternd aufklingt aus dem Lobpreis auf Quelle und Waldfrucht von den Lippen des heiligen Franz. Und noch jene, die fast allzu eifrig und drängend den ewigen Dingen, den wandellosen, ihre begeisterte und würdige Liebe erklären, verraten ihre untilgbare Blutsgebundenheit an die fragwürdigen Spielzeuge süßer Vergänglichkeit in dichterischen Prägungen. Wie wüßte sonst der Buddha um die tausend schwerenthüllten Geheimnisse sehr gefährdeter und schwerverwundeter Lebenskämpfer? Wo pflückte er die tausend Blüten, mit denen er seine Gleichnisse schmückt, wo sie nun unwelkend blühen, wenn nicht unter vergänglichem Frühlingshimmel? Und Platon, der zornflammenden Mundes die eitlen Träume der Dichter verfluchen konnte, hinterläßt uns doch in tragischen Novellen das heilige Schicksal des Sokrates.

Mag es auch noch so wahr sein, daß nur in Wort und Begriff die Grundwillenshaltungen des Menschen entscheidend gewertet und abgegrenzt werden können, so gibt es doch ganz sicher Bildwerke, die außer aller schönen Vollendung in Form und Farbe gewisse Grundzüge des Menschenwesens überzeugender enthüllen als manche lange Tirade. Gerade in durch und durch individueller Gestalt tritt oft genug das untilgbar Typische menschlicher Willenshaltung so vor die Augen, daß niemand daran zweifeln kann, in den Gestalten der geistigen Schönheit den Silberblick des Menschenwesens gesehen zu haben. Man begegnet der Härte, wenn man den Kopf des Camille Desmoulins betrachtet, man schaut die

Unbarmherzigkeit um die Lippen von Robespierre, die Gewaltsamkeit auf den Brauen Dantons, die Grausamkeit um die Nasenflügel des Sultans Mehemed II., wie Tizian ihn gemalt hat. Wer behauptet, daß man Güte nicht erschauen könne, sehe zunächst die Madonna Granduca an, wer Sanftmut erblicken will, den Christus Angelicos, gerechte Gewalt malt Raphael im Angesicht des zweiten Julius, Klugheit thront auf der Stirne der myronischen Athena, die Weisheit selbst hat Rembrandt in seinem sogenannten Mathematiker gemalt, in Demut neigt sich das Haupt des Thomas, wie Angelico ihn ersonnen hat. Will man den Unterschied von edlem Stolz und leerer Eitelkeit ermessen, so vergleiche man Tizians Selbstbildnis mit dem Borro des Velasquez. Die reinste Selbstsucht stilisiert Tizian in seinem Franz I., die Liebe selbst gewinnt Gestalt in Leonardos Christuskizze. Alle menschlichen Charakterköpfe, die der geistige Silberstift des Aristoteles entworfen hat, finden sich irgendwo in der Kunstgeschichte ausgeführt. Auch da, wo es sich um den Genuß der elementaren Lebensgüter handelt, differenziert der Maler ebenso subtil wie der ethische Charakteristiker. Käthe Kollwitz zeichnet die Verwahrlosten, Giorgone den Fastenden, Murillo die Frugalen, Tizian in seinem Aretino den Schlemmer an allem, was sich in diesem Leben genießen läßt. Von der Verzweiflung, wie Michel Angelos Steinfragmente sie bilden, führt eine Linie bis zur Hoffnung, wie Watts sie allegorisiert. Irgendwo auf dieser Linie liegt die Vertrauensseligkeit, die Caravaggio seinem jungen Spieler ins Antlitz gezeichnet hat. Eine andere, wenn man will aristotelische Linie, führt von dem Satanismus des Aubrey Beardsley bis zu der Unschuld, die Ribera seiner heiligen Agnes gibt. In einem entsprechenden Kontraste steht das Haupt des glaubenden Aischylos und das des zweifelnden Euripides. Welthellsichtig wie in allen Dingen sonst ist der griechische Mythos auch in Sachen des Genius. Er hat den Satyr mit seiner Triebzersplitterung und seiner geheimen Naturnähe ebenso wie den Narzissus mit seiner reizbaren Empfänglichkeit für das Bild, mit seiner Gebanntheit an das Selbstgespräch geschaffen. In ihrem Kanon hat die griechische Plastik dem Weibe knabenhafte Züge, dem Manne weibliche Empfindsamkeit gegeben, und zwischen beiden hat sie die Gestalt des in beiden Geschlechtern Heimatlosen erfunden, den Hermaphroditen.

Unausdeutbar ist der Reichtum der großen Kunstwerke; nur wenige von ihnen sind geschrieben, um das Wesen des Genius zu entschleiern, aber sie alle verraten von seinem Lose. Nicht nach vorerrechnetem Plane durchfährt das Schiff des Genius das Meer seines Schicksals, sondern von Sturm und Abenteuer wird es hin und her geworfen in odysseeischem Zickzackkurs. Wohl ist der Genius hie und da des Phäaken Gast, aber es leidet ihn nicht dauernd im Palaste des Behagens. Mit allen

Fratzen muß er kämpfen, ehe er in sein menschliches Königtum einzieht, und manche Kirke könnte ihn zum Tier verwandeln, stünde er nicht unter dem Zeichen der Gottheit. Nur in wenigen trostreichen Augenblicken enthüllt ihm Athene Mentor, wieviel mehr Sinn dies irre Treiben habe als der wohlgesteuerte Kiel. Und erst nach seiner Landung und auf dem Throne seiner Herrschaft erfährt er, warum der Große an Königshöfen Bettler, unter Schweinehirten und Hunden Genosse gewesen sein muß. Wiederum ist der Genius ein aischyleischer Orestes, ein Tantalide seinem Schicksaserbe nach. Wohl ist er berufen, die Hand nach jener Krone zu recken, die ihm von Rechts wegen gebührt. Nicht aber kann er die strahlende greifen, ehe sein strenger Wille zur unbedingten Idee ihn durch die Blutschuld geführt hat; denn wer die Grenzen des Menschlichen und des Kompromisses nach irgendeiner Seite hin überschreitet, wird tragisch. Der Genius ist Tantalus, von den Olympischen zu seinem Werke berufen und doch nicht groß genug, den Anblick der ewigen Brauen zu ertragen. Der Genius ist Atreus, eifersüchtig auf sein alleiniges Königtum und bereit, den Bruder im Purpur zu würgen, der Genius ist Agamemnon, der vor die Wahl zwischen Werk und Mensch gestellt, lieber das teuerste Blut vergießt, als das Werk preisgibt. Der Genius wird vom Dämon zu seinem Äußersten getrieben wie Orest von der Elektra, gerechterweise heftet sich an seine Sohlen die Erinnys. Aber er darf schließlich seine Hand emporstrecken zu den Knien der Athena und in die lichte Gnade des Apollon. Wiederum verrät Sophokles vom Genius, wenn er den, der das Sphinxrätsel löst mit der Lösung Menschenwesen, die unerkannte Blutschuld erdulden läßt und das Gericht, das der Selbsterkennende im Namen seiner Idee des gerechten Königtumes über seine eigenen, nichtsehenden Augen ausspricht. Diesem ist es wiederum beschieden, in der Stadt Athenas von dem unschuldigen König Theseus mit dem klaren Worte: „ich verdamme dich nicht" empfangen zu werden. Diesem ist es schließlich vergönnt, vom Anhauch des tief verborgenen Apollon in seinen mystischen Gnadenhain gelockt zu werden, weg von der führenden Hand der Töchter, welche den Blinden einem Erleuchteten gleich und festen Greisenschrittes hinziehen sehen in das Ziel seiner Erlösung. Vom Genius verrät Cervantes, da er seinen liebenswürdigen Ritter von der traurigen Gestalt im Namen seiner Idee gegen die Windmühlen rennen läßt, seinen Ritter, dem doch sein Herz gehört, und den er in den gesegneten Gärten eines Traumreiches endlich bewirten zu dürfen froh ist. Faufttragödie ist Spiel vom Genius, metaphysisch heller durchleuchtet im Cyprian des Calderon als im Goetheschen Grundwerk. Bekenntnisdrama des Genius in wunderlich tiefer Auslegung ist Shakespeares Sturm, dessen König Prospero am Ende seinen Zauberstab in die Hand desjenigen zurücklegt, der ihn zu schöpferischem Wunderwerke berief.

Gewiß gibt es so etwas wie einen Glauben des Genius; sind sie doch alle von ihrer Sendung überzeugt. Wie sie es auch sagen oder verschweigen mögen, ein jeder glaubt an die persönliche Mission, ein jeder ist aristokratisch davon überzeugt, daß die großen Entscheidungen von den Persönlichkeiten und nicht von der Masse ausgehen. Ein jeder glaubt, daß es einen Sinn gibt in der Folge der Genien. Sie alle glauben an den untilgbaren Wert der menschlichen Persönlichkeit, an ihre Würde und ihre Weihe. Sie alle glauben etwas zu sagen, was über ihr Belieben hinausgeht, sie alle glauben nur über einem Werke sich zu vollenden, sie alle sind von ihrer Gebrechlichkeit und ihrer Schuld durchdrungen, und irgendwo hofft ein jeder von ihnen auf die geheime Güte in den tragischen Ereignissen.

Niemals kann der Genius den Bannkreis des aristokratischen Lebensgefühls überschreiten. Denn allzu schmerzlich ist ihm am eigenen Leibe deutlich, daß die Menschen nicht gleich sind. Keinem Umsturz wird er hold sein, es sei denn dem, welcher ihn selbst an die Macht bringt. Je breiter die Masse ist, die einen Umsturz sucht, um so weniger der ihren bringt sie in die wirkliche Herrschaft. Bestenfalls setzt sie eine frische Aristokratie auf die Senatssitze einer verrotteten.

Wüßten wir mehr vom Leben der großen technischen Erfinder, uns würde sicher ihr geniales Leiden nicht entgehen. Ganz irrig ist die Meinung, daß diese großen Köpfe alles der Konstruktion, nichts der genialen Haltung verdanken. Auch sie sind noch narzissisch in ihre eigene Traumwelt gebannt, sie sind besessen von jener kindlichen Leidenschaft zum Ernst vorbereitenden Spiel; meist entwerfen sie das gegenwärtig Unrentable, später erst wirtschaftlich Auswertbare, und so ernten sie niemals den materiellen Erfolg. In ihrer Arbeit sind sie genial eben durch die Schau des kleinen entscheidenden Zuges. Es gibt keine logische und auch keine konstruktiv eindeutige Nötigung, zum Beweise des pythagoreischen Lehrsatzes gerade die euklidischen Hilfslinien zu ziehen. Eigentümlich genial ist der Blick, welcher die Gleichheit der verzwickt überkreuzten Hilfsdreiecke erkennt. Der ageometrische Faraday wäre nichts als ein romantischer Träumer gewesen, wenn er sich nur gesagt hätte, daß es wohl auf dem Gebiete der galvanischen Elektrizität so etwas Ähnliches wie Influenz geben müsse. Daß er die entscheidende Bewegung des Magneten in Spulennähe sieht, erweist seine Genialität. Man redet so oft in leichtfertiger Weise von dem Zufall, dem der Erfinder sein Werk verdanke. Genial ist gerade, daß er unter hundert bedeutungslosen Zufällen den bedeutungsschweren sieht, der anderen entgeht. Es ist fast stets der Gedanke an übersehene Kleinigkeiten, der den technischen Erfolg bringt. Siemens sieht den geringen remanenten Magnetismus im Eisenkern, von woher sich die sogenannte Selbsterregung der Dynamomaschine

einleiten läßt. Genial kann es schon sein, eine Linse aufzuheben, die man bis dahin auf die Oberfläche zu legen gewohnt war. Genial ist es ferner, auf fernliegende Gemeinsamkeiten zu verfallen, Gleichheiten zu entdecken, die dem Augenschein zuwider sind, wie z. B. die Gleichheit der Fallgeschwindigkeit als solcher. Es war jahrzehntelang allbekannt, daß Wärme die magnetische Struktur von Eisenstäben verändert. Ebenso war bekannt, daß man durch Veränderung des magnetischen Kraftfeldes elektrisch induzieren kann. Der Einfall, daß man also durch Wärmeschwankungen induzieren kann, scheint ganz nahe zu liegen, und doch ist er ohne Genialität nicht zu entdecken. Man kann sogar unter Umständen eine solche Entdeckung in die Welt hinausschreien, und muß darauf gefaßt sein, bei den Männern des Faches tauben Ohren zu begegnen. Schließlich stehen alle genialen Techniker unter Leitideen, die ursprünglich romantisch-phantastisch sind, wie der Flug und das Goldmachen. Noch der Erfinder des Heißluftmotors hatte geglaubt, das perpetuum mobile gebaut zu haben. Auch die Tugenden des großen Technikers sind die des Genius, Geduld und Opfersinn.

Die großen Eroberer und Staatsleute, sind sie etwa Helden des angeborenen Mutes, sind sie als geborene Raufluftige auf die Erde gekommen mit schwellenden Muskeln? Wenn man sie sich ansieht, so unterscheiden sie sich durchaus nicht sehr von anderen Genien. Der Mut ist ihr Werk, das ihnen durchaus nicht beim ersten Versuch gelingt. Cesare Borgia ist ein schmächtiger Asthetiker. Dem zarten Cäsar ruft noch der Lästersklave im Triumphzug ein frühes Schmähwort zu, das ihn einen Mädchenbuben nennt. Friedrich den Großen, Napoleon und Lenin finden wir am Anfang ihrer Laufbahn im Versteck. Kaum ein großer Feldherr ist ein guter Reiter, sie brauchen alle sorgsam dressierte Pferde. Alexander, nur durch zähes sportliches Training gehärtet, ist konstitutionell ein zarter Humanist mit allerhand Zufällen. Seine schiefe Schulter ist ebensowenig ein Zeichen heroischer Konstitution wie seine Zornkrämpfe. Wie wenig Napoleon nach außen hin das Bild des Helden bietet, mag man bei der ihm doch ursprünglich verfallenen Madame de Staël nachlesen. Bismarcks Weinkrämpfe sind ja auch keine altjunkerlichen Gepflogenheiten. Unendlich viel von ihrer zähen Energie müssen die großen Eroberer aufwenden, bis sie ihren Soldaten als Helden glaubhaft sind. Fast alle diese Eroberer haben keine normale Einstellung zum Weibe, ihre erste Liebe wirkt meist wie eine verspätete Pubertätsanwandlung, hernach bedeutet das Weib für sie so gut wie nichts, mögen sie nun Friedrich, Napoleon oder Rhodes heißen. Eigentliche Helden sind sie nicht, wohl aber Genien, denen Krieg und Staat das Werk bedeutet. Sie haben den unbeirrbaren Blick des Genius für die individuelle Lösung am entscheidenden Punkte, sie haben auch seine Sehnsucht zur Vollendung

des Bruchstücks, zum Aufbau des Ganzen. Romantische Weltträumer sind sie alle miteinander. Alexanders Zug nach Indien, Napoleons Zug nach Moskau, das sind nicht zufällige Ähnlichkeiten, das ist in typischer Weise durchaus nicht mehr Politik, sondern überschüssige Romantik. Wie der Genius sonst, sind sie ohne Söhne und ohne ebenbürtige Erben.

Die ethischen Genien der Weltgeschichte scheinen auf den ersten Blick außerhalb der Reihe zu stehen, da sie von ihren Anfälligkeiten nicht bezwungen, von ihren Versuchungen nicht verführt, von ihren Anfechtungen nicht erniedrigt werden, da ihre Lebensführung, äußerlich betrachtet, nicht weniger maßvoll ist als die des guten Bürgers, sondern maßvoller, beherrschter, tugendreicher. Aber es wäre doch nichts als ein oberflächlicher Irrtum, wollte man glauben, daß die ethischen Sieger, sofern sie genial sind, weniger an Anfälligkeiten, Heimsuchungen und am Dämon litten, als z. B. die künstlerischen Genien. Sie sind nur siegreicher, und sie sind es nicht zum wenigsten deshalb, weil es eigentlich nicht ihre Aufgabe ist, ein künstlerisches oder technisches Werk außer sich in die Welt hineinzustellen, sondern weil die Selbstbeherrschung und die ethische Durchbildung ihrer Persönlichkeit eben ihr Werk ist. Woher gewännen sie sonst das tiefe und milde Verständnis für die Schwachen und für die Sünder. Muthaft und entsagend sind sie zwar, aber dies nicht wegen der Stärke ihrer Konstitution, sondern trotz deren Zartheit, Feinheit und Anfälligkeit. Auch sie sind infantil wie der Genius sonst, und gerade deshalb unabgestumpft gegen das metaphysische Leiden und leicht erschütterbar; anders etwa als die einfache und durchaus männliche Natur. Auch sie müssen durch die Weltentfremdung des Genius hindurch, sonst würden sie ihre objektive Weltanschauung nicht erringen, aus der ihre gütige Gesinnung fließt. Wie der Halbwüchsige sind sie bildsam durch lebenslängliche Begeisterung für die Idee, welche doch im Philister schon bald nach der Pubertät erkaltet. Mit ihrer Aufmerksamkeit zum Kleinen entdecken sie doch überall kennzeichnende Bruchstücke des Guten, aus denen ihr schaffender Wille ein Reich der Gottheit mitzubauen gesonnen ist. Stets wieder aufgerüttelt, wie sie es sind durch Versuchung, durch Krankheit, durch den Dämon, bewahren sie in ihrem beständigen Abwehrkampfe den Glauben an die Freiheit, der ihnen vielleicht leichter erlöschen würde, wenn sie weniger gefährdet wären und deswegen weniger gezwungen zur Wachsamkeit.

7. Charisma

Tausend Fieberträume tanzen vor einer kranken und tiefen Seele, schöne Träume und oftmals trügerische; nur vor der einen begnadeten heben sich über den Abgründen des Wahns, über dem aufschäumenden

Brodem des dämonischen Reiches untilgbare Sinnbilder ewigen Wahrheitsgehaltes. Vor Hunderten flammen Gesichte auf, aber nur des Propheten Vision ist Wahrgesicht. Manchen schlägt die epileptische Versuchung mit Fäusten, aber nur den Paulus schlägt der Engel des Herrn, daß er sich nicht überhebe der hohen Eingebungen. Viele Berufene reißt der Dämon mit sich in seinen Abgrund, manche werden des Unterirdischen Herr; nur der Auserlesene wird ihr Gewalthaber dergestalt, daß er die Welt überwindet und den schönen Fürsten dieser Erde. Tausend büßen ihre Schuld, aber nur der ein und andere vermag es lächelnd ob jener felix culpa, quae tantum et talem meruit salvatorem[1]). Tausende verzichten dumpf auf die Tapferkeit des freien Entschlusses und dämmern schicksalslos durch gleichgültige Jahre. Mancher Genius verzichtet auf sinnig entworfenen Lebensplan; gefesselt an das dunkle Pferd seines großen Schicksals, läßt er sich tragischem Untergang in schmerzhaftem Taumel zureißen. Nur der Begnadete opfert die kleine Bedächtigkeit eines klugerdachten Schaffensentwurfes einem willigen Gehorsam gegen die höhere Fügung. Gewiß ist Heiligkeit nicht an Genialität gebunden; viele Heilige aber sind genial. Diese leiden auch an den Nöten und Anfechtungen des Genius. Ihnen ward das Charisma, der Entfremdung und Verbannung abzugewinnen alle stillen Seligkeiten der Einsamkeit. Sind sie weicher und schmerzempfindlicher geraten, so zu innerem Reichtum erbarmenden Verständnisses. Gefährdeter als ihre geringeren Brüder gehen sie doch nicht an ihrem inneren Feuer zugrunde, denn ihr Herz glüht für die hohen Werte. Zwingen sie die Menschheit in den Bann ihres Lebenswerkes, so verschenken sie gütig alles Glück des Erfolges, das sich an ihre Fersen heftet. Alle Kräfte leidenschaftlichen Verlangens legen sie nicht brach, sondern ihnen ward es gegeben, zu begehren, was ewig wünschenswert, das sommo ben dell' intelletto (Dante).

Die tiefere, eigentliche Bedeutung von Dantes „Göttlicher Komödie“

Von Gregor von Glasenapp

Die Wanderung durch die im Innern der Erde befindliche Hölle (Inferno), durch das Fegefeuer (Purgatorio) und durch das Paradies bis vor das Angesicht des dreieinigen Gottes, die Dante in seinem großen Gedichte als eine von ihm am Charfreitag 1300 erlebte traumartige Vision beschreibt, wird gedeutet als der stufenweise Entwicklungsgang seiner

[1]) zu preisende Schuld, die einen solchen Erlöser uns brachte (D. Hg.).

Seele und dann zugleich auch als Menschheitsschicksal und die Menschheitsentwicklung überhaupt. Es müssen jedoch sehr wesentliche Schwierigkeiten entfernt werden, damit eine solche Auffassung uns befriedigen könne. — Zunächst wollen wir einige Bemerkungen wiedergeben, die Schopenhauer (Parerga und Paralipomena, Bd. 2, Kap. 19, § 233) zu Dantes Werk macht:

„Der Titel von Dantes Werk ist gar originell und treffend, und kaum läßt sich zweifeln, daß er ironisch sei. Eine Komödie! Fürwahr, das wäre die Welt, eine Komödie für einen Gott, dessen unersättliche Rachgier und studierte Grausamkeit, im letzten Akt derselben, an der end- und zwecklosen Qual der Wesen, welche er müßigerweise ins Dasein gerufen hat, sich weidete, weil sie nämlich nicht nach seinem Sinne ausgefallen wären und daher, in ihrem kurzen Leben, anders getan oder geglaubt hätten als es ihm recht war. Gegen seine unerhörte Grausamkeit gehalten wären übrigens alle im Inferno so hart bestraften Verbrechen gar nicht der Rede wert; ja, er selbst wäre bei weitem ärger, als alle die Teufel, denen wir im Inferno begegnen; da ja diese doch nur in seinem Auftrage kraft seiner Vollmacht handeln ... Das ganze Inferno des Dante ist recht eigentlich eine Apotheose der Grausamkeit ... Übrigens wäre für die Geschaffenen die Sache eine „divina tragedia", und zwar ohne alles Ende. Wenn auch das ihr vorhergehende Vorspiel hin und wieder lustig ausfallen mag; so ist es doch von völlig verschwindender Kürze gegen die endlose Dauer des tragischen Teils. Man kann kaum umhin, zu denken, daß bei Dante selbst eine geheime Satire über solche saubere Weltordnung dahinter stecke; sonst würde ein ganz eigener Geschmack dazu gehören, sich an der Ausmalung empörender Absurditäten und fortwährender Henkerszenen zu vergnügen."

Dies Urteil wird, auch wenn wir nicht an eine absichtliche Satire von seiten Dantes glauben und die Entstehung des Titels besser kennen, wahrlich der Beachtung wert sein und uns doch schwerlich befriedigen.

Wie sollen wir also den wahren Sinn von Dantes so geheimnisvollem, vieldeutigem, furchtbar ernstem Lebenswerke aufdecken? — Die Berücksichtigung von Dantes Lebensumständen, die Einsicht in die politischen und kulturellen Verhältnisse des damaligen Italien, in Dantes religiöse Erziehung und seine theologischen Studien in Paris sind zwar unumgänglich nötig; indes sie können diesen wahren Sinn seines Werkes nur zudecken, nicht enthüllen; denn das alles hatte Dante mit manchen Zeitgenossen gemeinsam; es macht an seinem Werke dasjenige aus, was daran Nicht-Dante, sondern etwas Fremdes ist, so sehr auch Dante selbst es vielleicht für sein Eigentum hielt. Wir müssen also versuchen, diese ganze fremde, äußere Schicht abzuheben; dann entdecken wir darunter das, was wir suchten, — das, was nur Dante, ohne alle fremde Bei-

mischung, ist; — das muß der wahre Sinn seines Werkes sein. Wir finden auf diese Weise freilich nicht genau die Meinung, die Dante, ein aufrichtig gläubiger Sohn der katholischen Kirche, damals, als er schrieb, für die seinige ausgegeben hätte; aber eine Meinung, die dennoch, ihm selber wenig bewußt, in seinem tiefsten Herzensgrunde ruhte; so daß, wenn Dante jetzt aus jener Welt, frei von allen Schlacken des ihm Angelernten, Anerzogenen, wiederkehrte, er freudig in unserer Darlegung das wiedererkennen würde, was er eigentlich in seinem Werke habe sagen wollen.

Schopenhauers Anklage dreht sich eigentlich um das eine (von ihm nicht einmal ausdrücklich genannte) Wort „ewig“. — Für die Schuld, die jemand auf sich geladen, dauert seine Strafe in der Hölle ewig. Somit haben wir festzustellen, was die Begriffe: Ewigkeit, Zeit, Schuld, Sühne, Läuterung besagen und im Zusammenhange damit zu schildern, was Dantes Werk, unabhängig von den vergänglichen Meinungen seiner Zeit, Kirche und Nation, uns in Bildern und Gleichnissen vorhält. Denn für Dante, so gut wie für Goethe, ist „alles Vergängliche nur ein Gleichnis“; der Ausgang des „Faust“ ist dem der Divina Commedia in auffallender Weise nachgebildet; und für beide heißt es zum Schluß:

„Das Ewig-Weibliche zieht uns hinan.“

Das Wort „ewig“ ist als Zeitdauer erstens ein mathematisch-mechanischer Begriff; als solcher ist er stets sich selbst gleich und bedeutet, daß man von jedem Punkte aus, wo man, etwa beim Gehen, anhält, sich wieder aufmachen und weitergehen soll. Dann geht man ewig. — Mathematisch wird die Zeit am Raume gemessen; durch räumliche Teilung des Erdumlaufs, des Zifferblatts der Uhr usw. Der Raum ist wiederum etwas, das man sich nie aus der Welt wegdenken kann; er gehört somit zu unserem Denken, ist für uns subjektiv und daher mit keinem absoluten Maße meßbar. Denn jeder Maßstab müßte ja aus diesem selben Raume hergenommen sein. So versichert uns denn die mathematische Zeit nur des einen Elements im Zeitbegriff: des Nacheinander; das bedeutet, daß, trotz des mit soviel Zirkusreklame verkündigten Relativitätsprinzips, wir überzeugt sind: Es könne von zwei Ereignissen, A und B, das A nur stattfinden, entweder vor dem B, oder nach dem B oder mit B gleichzeitig. Zweitens aber liegt im Begriff der Zeit, daß die Zeitdauer von uns als Zeitstrecke erlebt wird. Als Erlebnis jedoch messen wir die Zeit nur an physiologischen bzw. psychophysischen Vorgängen; bloß auf diese Weise kommt auch das zweite Element, die Länge der Zeit, zur Geltung. Weil nun die Ewigkeit von keinem Menschen erlebt werden kann (das liegt im Begriff!), so kann auch niemandes Bewußt-

sein erfassen, was die Ewigkeit ist; wer davon redet, redet wie der Blinde von den Farben; denn die Ewigkeit ist eine benannte Zahl, deren Wert niemand im Gefühle hat.

Wenn Dante auf dem Höllentor die Worte findet: „Per me si va nell' eterno dolore" (Durch mich geht man zum ewigen Leide), so kann das Wort „ewig" (von „aevum" = Lebensalter; aeviternus = aeternus) entweder im mathematischen Sinne, den auch das kirchliche Dogma behauptet, gemeint sein, — oder in dem Sinne, den es im wirklichen Gebrauche des gewöhnlichen Lebens hat. Dante selbst äußert sich nie darüber, in welchem Sinn er das Wort meint; weil es aber zuerst schon lange im Gebrauch des wirklichen Lebens existierte und erst von dort entlehnt wurde, um im Dogma zu figurieren, so ist es nicht erlaubt, ihm beim Übergange in das Dogma eine neue Bedeutung zu geben, die erst spät von Gelehrten präzisiert worden ist. Wo nicht etwa mathematisch-mechanische Zwecke verfolgt werden, ist es unzulässig, den Sinn, den der lebendige Gebrauch einem Worte gegeben hat, nach der Mathematik zu korrigieren. Das Dogma der Kirche jedoch beansprucht den Charakter eines Gesetzes: Was sich aus ihm deduzieren läßt, wird verwirklicht; wer ihm widersprach, kam damals auf den Scheiterhaufen und in die Hölle. — Nun sahen wir, daß die Ewigkeit eine benannte Zahl, nämlich eine zu durchlebende Zeitstrecke ist, die jedoch niemand im Gefühle hat, weil niemand mit ihr zu Ende gekommen ist. Die benannte Zahl aber ermißt der Mensch, indem er sie bei ihrer Nennung erlebt; bald mit Freude, bald mit Schrecken, bald mit Ehrfurcht, bald mit Grauen. (Die moderne Theorie der Experimental-Psychologie nennt das eine Ichfunktion, ein „Werterlebnis".) Sie greift in das Gefüge des Lebens ein. (Das Grausen vor 20° Kälte, die Ehrfurcht vor 80 Jahren, der Schrecken vor teuren Butterpreisen; vor der Million beinahe ein Kniefall.) — Jeder Mensch hat aber beim Zählen mit benannten Zahlen seine obere und seine untere Grenze, jenseits deren seine Fähigkeit, weiter zu zählen, aufhört; d. h. er kann die Zahlen wohl nennen und schreiben, aber er fühlt, er erlebt sie nicht mehr; folglich interessiert er sich auch nicht mehr dafür. Fast niemand vermag noch zu zählen, wieviel ein Zündhölzchen kostet und wie reich Rothschild ist; viele zählen auch schon nicht mehr, was eine Zigarette kostet; bei andern hört das Zählen schon bei der Postmarke auf usw. Nun liegt die Ewigkeit für jedermann außerhalb der oberen Grenze seines Zählens; niemand erlebt und fühlt sie; und sobald sie denkerisch oder poetisch (wie in Dantes Hölle) als etwas zu Erlebendes eingeführt wird, darf man sie nicht der mathematisch-mechanischen Ewigkeit gleichsetzen. Sie bedeutet vielmehr eine Zeitstrecke, deren Ende wir uns nicht vors Bewußtsein rufen, nicht im Gefühle haben; denn wir können oder wollen jetzt eben nicht soweit zählen. Die Ewigkeit ist etwas Unbestimmtes, an

dessen Ende wir jetzt eben nicht denken mögen. „Der ewige Lärm auf der Straße stört mich beim Schreiben“; so sage ich, obgleich ich weiß, daß der Lärm nur solange dauert, als einige beladene Wagen vorüberfahren. Folglich sind auch die Qualen in Dantes Hölle nicht im mathematischen Sinne ewig. Wer jedoch selbst selig zu werden, zu den Begnadeten zu gehören hofft, mag nicht an den Zeitpunkt, wo sie zu Ende sind, denken. Denn nach der Beendigung müßten ja die argen Sünder, also die abscheulichsten Menschen, sich in die Mitte von uns Pharisäern stellen. Was der Läuterungsprozeß besagt, vergessen wir dabei; obgleich wir doch auch für uns auf eine Wiedergeburt, also auf ein Besserwerden hoffen. — Wenn nicht auch Dantes Hölle dazu bestimmt wäre, ein Ende zu haben, wie könnte es dann in der Schrift heißen, daß Christus den Tod und die Hölle überwunden habe und gekommen sei, zu erlösen, alles, das verloren war?

Ein Vergleich großer Dichterwerke ergibt, daß Dante beständig fragt: Wie werde ich rein? — Faust fragt beständig: Wie erlange ich Zufriedenheit? — Don Quijote vergißt sich selber und fragt nur: Was gebietet die Pflicht? — Schiller sagt: „Das Leben ist der Güter höchstes nicht, der Übel größtes aber ist die Schuld.“ — Wir haben jetzt zu untersuchen, welche Bedeutung für Dantes „Göttliche Komödie“ die Begriffe von Schuld, Strafe, Läuterung und Gnade haben. Hiervon hängt das Verständnis des ganzen Werkes ab; denn wenn, wie man meinen müßte, für Dante der größte Teil der Menschheit bereits in der Hölle für immer stecken bleibt, wie kann dann Dantes Wanderung durch die Hölle, Fegefeuer und Paradies den fortschreitenden Entwicklungsgang der Menschheit symbolisch darstellen? — An sich ist die Zeit das bewegte Bild der Ewigkeit; jedoch die von den Verdammten in der Hölle verbrachte Zeit besteht in Leiden, ist also eine psycho-physisch erlebte, folglich nicht eine begrifflich mathematisch ewige Zeit. Die Leiden sind eine Buße, d. h. eine Strafe für eine Schuld, die durch das diesseitige oder jenseitige Leiden, wenn es als wohlverdient hingenommen wird, getilgt werden muß. Die Leiden als Folge der Sündenschuld werden bei Dante teils in der Hölle (Inferno), teils im Fegefeuer (Purgatorio) durchgemacht; also an zwei sehr verschiedenen Orten; denn auch an der Schuld ist zweierlei zu unterscheiden. Die Schuld kann sein:

1. Eine Schuld im Tun; also bestehend aus dem, was wir in Werken, Worten und Gedanken Sündiges begangen haben; 2. eine Schuld im Sein, d. h. in der schlechten Beschaffenheit dessen, was man für unser Wesen hält, auch dann, wenn sich dieses Wesen, aus Mangel an von außen wirkenden Motiven und Gelegenheiten, gar nicht äußert. Diese Schuld verhält sich zur ersteren wie der Baum zu seinen Früchten. — All unsere Schuld im Tun wird durch die ihr entsprechende

Strafe, falls wir diese als wohlverdient anerkennen, gelöscht, so daß von ihr gar nichts nachbleibt. Die Strafe bedeutet also eine Erlösung und ihr Maß wird von der ewigen Gerechtigkeit bestimmt. Deshalb setzen auch die Religionen, z. B. die brahmanische, zarathustrische, buddhistische und auch die katholische, für jede Sündenschuld eine Strafe fest; die Buße ist ein Sakrament; und Gnade für die begangene Sünde gibt es nicht. Sie wäre eine Ungerechtigkeit; denn entweder müßte jedem Menschen für jede Sünde sofort ohne weiteres volle Gnade gewährt sein; dann wäre überhaupt eigentlich keine Strafe und keine Schuld vorhanden; oder aber, ungleich angewandt, wäre die Gnade eine Ungerechtigkeit. Ein Mensch kann dem andern freilich Verzeihung und Gnade erweisen, weil er an seinem Rechte zu strafen, an der Schuld des Andern und dem rechten Maße der Strafe immer noch etwas zweifeln muß; von solchen Zweifeln ist Gott frei.

Für die Schuld im Sein, in der schlechten Beschaffenheit, kann es keine Strafe geben; denn da ist nichts begangen worden; es ist nur etwas Potentielles, eine ruhende Möglichkeit weiter zu sündigen, vorhanden. Diese Schuld wird einzig und allein durch Läuterung weggeschafft, d. h. durch das Besserwerden unsres Wesens. Allein, solange die Schuld im Sein fortbesteht, ist auch eine neue Verschuldung durch Taten möglich. Die Läuterung, die die Schuld im Sein fortschafft, besteht darin, daß wir selber aufrichtig und angestrengt nach dem Guten streben. Solches aber vermögen wir nur kraft dessen, daß unser allerinnerster Kern Gott ist. (Darum heißt es in der Schrift: Er ist in uns und Wir in Ihm; — In Ihm leben und weben und sind wir.) Dies Streben zum Guten ist also dasselbe, wie eine Gnadenwirkung Gottes. Unser Streben zum Guten und Gottes Gnade sind identisch, zwei Ausdrücke für ein und dasselbe. Jener Kern wird allerdings von uns nur zu oft mit der ihm zunächst liegenden anklebenden Schale verwechselt.

Die Strafen, soweit sie nicht schon im Erdenleben vollzogen worden, erfolgen in der Hölle; durch sie wird der Mensch von seiner Schuld im Tun erlöst; aber mit dem Grade des bösen Seins, das der Einzelne noch hat, trägt er selber schon ein Stückchen Hölle in seiner Brust.

Die Läuterung des Menschenwesens, soweit sie nicht schon während des Erdenlebens gelungen ist, erfolgt im Fegefeuer, das eben durchaus keine Strafe ist. Daher sieht man wohl: Dantes Hölle und Fegefeuer bedeuten nicht Orte für zwei verschiedene Grade der Strafbarkeit, sondern eine Trennung, eine Dislokation der Schuld im Tun und der Schuld im Sein.

Demzufolge treffen wir in der Hölle auch so edle Persönlichkeiten wie den Farinata, der durch seinen friedfertigen moralischen Mut ganz Florenz vor dem Untergang bewahrte; und im Purgatorium treffen wir

solche Ungeheuer wie Karl von Anjou. — In dieser Weise haben die zwei von der katholischen Dogmatik vorgezeichneten Orte in Dantes Gedicht Verwendung gefunden: Die Schuld im Tun verzehrt sich in der Hölle durch Erleiden von Strafen; — die Schuld im Sein, für die es keine Strafen geben kann, tilgt sich durch selbstgewolltes, selbsterstrebtes Besserwerden im Fegefeuer. Auch die 7 P, die als die sieben sog. Todsünden im Fegefeuer dem Dante auf die Stirn gebrannt und dann allmählich durch stufenweise Läuterung, indem er hinaufstieg, wieder verweht wurden, bedeuteten, wie man sofort erkennt, keine begangenen Sündentaten, keine Schuld im Tun, sondern bloß mögliche Sünden, eine Schuld im Sein; denn es sind ja Eigenschaften: Stolz, Neid, Geiz usw. — Kann nicht aber der Mensch auf Erden auch schlechter werden? Nein! Denn was irgend Böses ein Mensch tut, was durch verlockende Gelegenheit, Not, schlimmes Beispiel, Verführung, ja, was durch die Greuel anarchischer Zustände aus ihm zutage trat: es muß alles in seinem Wesen schon gelegen haben; und das Verdienst des Tugendhaften ist es nicht, wenn er aus Mangel an Gelegenheit nichts Besonderes begeht. Deshalb beten wir: „Führe uns nicht in Versuchung!" Das heißt (wie der Philosoph sagt): „Laß es mich nicht sehen, was ich bin!"

Und wozu ist das Paradies da? — Auch in ihm sehen wir die Seelen in verschiedener Entfernung von Gott auf Sterne verteilt, je nach dem Grade, in dem sie schon geläutert sind; ihre Läuterung dauert noch fort; ihr Streben ist noch nicht zu Ende. Also ist das Paradies in dieser Hinsicht nichts anderes als eine Fortsetzung des Purgatoriums; bis es endlich zur seligen Anschauung (beatifica visione) der göttlichen Trinität kommt:

Hier war die Macht der Phantasie bezwungen;
Schon aber folgten Will' und Wünschen gerne,
Gleich wie ein Rad, gleichmäßig umgeschwungen,
Der Liebe, die beweget Sonn' und Sterne.

All' alta fantasia qui mancò possa;
Ma già volgeva il mio desiro e il velle,
Sì come rota ch' egualmente è mossa,
L'amor che move il sole e le altre stelle.

Wie Beatrice im Herzen Dantes lebt, so wirkt im Herzen der ganzen Menschheit die göttliche Gnade, und niemand bleibt in Ewigkeit unerlöst. — Nur bei dieser Auffassung des Sinnes der „Göttlichen Komödie" erscheint die Aufschrift auf der Höllenpforte gerechtfertigt: „Fecemi ... il primo amore", d. h. Gott habe bei Erschaffung der Hölle seine erste Liebe kundgetan. Diese Worte sollen doch nicht ein Hohn sein über die zu ewigen Qualen Verdammten. — Die Hölle ist vielmehr

ein nach rückwärts verlängertes Purgatorium und ebenfalls bestimmt, die Sündenschuld wegzunehmen.

Wie beweisen wir nun aber, angesichts der Treue, mit der Dante an den Dogmen der Kirche hing, daß die hier vorgetragene seine eigentliche Meinung war und er sich die Ewigkeit der Höllenstrafen nicht mathematisch dachte? Betont hat er die Ewigkeit der Höllenstrafen nie; denn es wird immer nur über die Größe der augenblicklichen Qual geklagt, aber nie über ihre vorausgesehene Endlosigkeit; und Dante sprach, wie jeder echte Dichter in Bildern aus dem Leben, nicht in abstrakten Lehren. Er hat auch gewiß sein Werk zuerst in Bildern gedacht, imaginiert; und erst nachträglich konnte man hinter den Bildern Lehren und philosophische Überzeugungen suchen. — Nun behauptet die christliche Dogmatik, daß vom Momente des Todes an kein Mensch an seinem Schicksal und seinem eignen moralischen Verhalten etwas ändern könne. (Ebräer 9, 27: Es ist dem Menschen gesetzt, einmal zu sterben, darauf aber das Gericht. Hapax apothanein meta de touto krisis. *[ἅπαξ ἀποθανεῖν, μετὰ δὲ τοῦτο κρίσις]*. Das Motiv zu diesem Dogma ist die Besorgnis, es könnte die Aussicht auf eine Möglichkeit noch nach dem Tode besser zu werden, die Menschen im Streben nach dem Guten träge machen. Es wird damit aber eine Entwicklungsfähigkeit geleugnet, demgemäß auch eine fortdauernde Willensfreiheit und folglich die Verantwortlichkeit; der Mensch ist dann ein vorwärtsrollendes Rad, eine Sache, die sich für die Richtung ihres Handelns nicht innerlich entscheiden kann. Mit diesem Dogma steht nun ein anderes in Widerspruch, welches lautet: Die Strafe der Verdammten währt deshalb ewig, weil sie in ihrem Wollen die Richtung auf das Böse als ihr Ziel hartnäckig (ostinamente) ewig einhalten. Demnach bleiben sie Personen, also wollende, Willensfreiheit besitzende Wesen, die folglich auch anders wollen könnten; und das merkt man ja auch den Verdammten an, die Dante in der Hölle auftreten, handeln und sich mit ihm und Vergil so wie untereinander unterhalten läßt. Sehen wir uns jetzt diese Verbrechergesellschaft in Dantes Hölle an! Dort sind also die allerschlechtesten, gemeinsten, abscheulichsten Menschen beisammen. Und wie benehmen sie sich? Es wird doch auch hier, nach dem alten Gleichnisse, der Baum sich an seinen Früchten, der Mensch dadurch, wie er handelt und spricht, kundgeben. Wenn man unter Pferdedieben, Wechselfälschern und Raubmördern im Gefängnisse sitzt, so werden sich diese ja noch anständig benehmen im Vergleiche zu dem, was man von Dantes Verdammten zu erwarten hat. Überschreitet man die Grenze in einem Staat, der von Schuften regiert wird, wo aber sonst die Einwohner lange nicht alle verdorben zu sein brauchen: — was sieht man dort? — sich belügen, betrügen, berauben, verraten ist dort an der Tagesordnung! Aber wieviel ärger müßten sich

diese bösen Seelenregungen noch in der Hölle äußern? Und welche Regungen zeigen tatsächlich die Verdammten bei Dante? Reue, Zerknirschung, herzliches Bedauern über das von ihnen Begangene; liebende Besorgnis um die Ihrigen, die im Leben zurückgeblieben sind; Edelmut; Besorgnis um die Aufrechterhaltung der Wahrheit und Gerechtigkeit. Und das sollen die schändlichsten aller Menschen sein? Sie sollen der Definition entsprechen, die das Dogma von ihnen als Unverbesserlichen gibt? — Ich denke, in dieser Schilderung zeigt sich unter den dogmatischen Oberschichten der wahre Dante. Denn wenn man absieht von gelegentlichem zornigem Aufschreien, das die Folter ihnen abpreßt, so fühlt man sich unter den Verdammten in einer durchaus wohlintentionierten, bußfertigen Gesellschaft, die der völligen Läuterung und schließlichen Erlösung wert ist; und wir denken an die Worte, die Goethe (im „Faust“) den Engeln in den Mund legt:

„Wer immer strebend sich bemüht, den können wir erlösen.“

Ergibt sich uns auf diese Weise der wahre Sinn von dem, was Dante eigentlich gemeint und was, wunderbarerweise, kein Danteforscher und Kommentator bemerkt hat? Ich glaube, so sicher man an Dantes Gerechtigkeitssinn nicht zweifelt, wird man auch hieran nicht zweifeln. Aber vor der Kirche und Inquisition brauchte Dante sich nicht zu fürchten; seinem Stile ist keine Zensur gewachsen. Denn die Wissenschaft freilich, bei ihrem rastlosen Forschen und Dozieren, kann, Gründe und Folgen aneinanderkettend, nie ein letztes Ziel erreichen; sie wird von jedem Ziele immer weiter gewiesen. Die Kunst hingegen ist überall am Ziel. „Sie reißt das Objekt ihrer Kontemplation heraus aus dem Strome des Weltlaufs“ und hat es als Einzelnes vor sich; und dieses Einzelne, ein verschwindend kleiner Teil in jenem Strome, wird ihr zum Repräsentanten des Ganzen, ein Äquivalent des in Raum und Zeit unendlich Vielen. „Das Rad der Zeit hält sie an und nur das Wesentliche, die Idee ist ihr Objekt“ (Schopenhauer). Und auch Dantes Kunst trägt ja nicht Lehren vor, wie sein Meister Aristoteles und wie Thomas von Aquino; sie entspricht wesentlich in Bildern und Geschichten, und

Einem göttlichen Gedichte hat sie alles einverleibt,
Mit so ew'gen Flammenzügen, wie's der Blitz in Felsen schreibt.

Anmerkung: Zum Beweise der obigen Behauptung, daß die Verdammten in ihrem Reden und Verhalten tatsächlich die ihnen von mir zugeschriebenen Charakterzüge zeigen, verweise ich auf folgende Stellen des Inferno: 5, 73 fl.: 6, 32; 6, 89; 7, 121 fl.; 10, 27 fl.; 10, 60 fl.; 10, 91 fl.; 12, 97 (Treue im Handeln); 22, 54 fl.; 22, 110—111 (Liebe zu den Seinigen); 24, 133, 26, 61; 27, 60; 28, 139 fl. — Einen bösen, scha-

denfrohen Charakter äußern nur die Teufel in der Hölle; das sind jedoch keine Menschen; indessen könnte man im Gesange 25, 1 ff. meinen, eine Ausnahme gefunden zu haben, wo Cacus mit ausgestreckten Händen Gott „Feigen" zeigt; auch dieses wäre bloß eine einzelne Abweichung, die die Regel nur bestätigt; sie ist aber auch nicht einmal das; denn Cacus ist ja nicht ein Mensch, der wirklich gelebt hat, sondern eine Ausgeburt mythenbildender Phantasie; er ist also für Dantes Hölle lediglich von ornamentaler Bedeutung, ebenso wie Cerberus, Antäus und andere Unholde, die Dante der Welt griechischer Götter und Dämonen entlehnt hat.

Theosophie und Anthroposophie

Von August Messer[1])

Verwandt mit den vom christlichen Glauben beeinflußten metaphysischen Richtungen wie mit der „Gefühls"- und „Anschauungs"-Philosophie ist die moderne Theosophie, die nicht nur aus christlichen, sondern noch mehr aus orientalischen, besonders indischen Lehren schöpft, sich aber zugleich auf ein „höheres", „geistiges Schauen" als Erkenntnisquelle beruft. Bedeutsam wurden für die neuere Entwicklung vor allem die anglisierte Russin Helene Blavatzky (1831—91), ihr Mitarbeiter der amerikanische Oberst Olcott und ihre Schülerin Annie Besant (geb. 1847). Die letztere leitet eine theosophische Gesellschaft, die seit 1900 in Benares (Indien) ihren Sitz hat und eine geistige Zentrale des Hinduismus darstellt. Frau Besant ist 1918 zur Präsidentin des indischen Nationalkongresses gewählt worden. Neben ihr sei genannt ihr Schüler W. Leadbater, ursprünglich englischer Geistlicher.

Wie in den übrigen Kulturländern, so bestehen auch in Deutschland theosophische Vereinigungen, die gewisse Verschiedenheiten zeigen.

Das eine Zentrum der deutschen Theosophie ist die Theosophische Gesellschaft in Leipzig (gegründet 1897). Sie ist ein Zweig der „Internationalen theosophischen Verbrüderung, die als ihren Hauptzweck ansieht, „einen Kern einer allgemeinen, die ganze Menschheit geistig umfassenden Verbrüderung zu bilden ohne jeden Unterschied in bezug auf Rasse, Nationalität, Glaubensbekenntnis, Stand und Geschlecht, um welchen sich die theoretisch bereits erkannten Ideen der allgemeinen Menschenliebe und Menschenverbrüderung kristallisieren und die höchsten Ideale der Menschheit sich verwirklichen können". Diese Richtung schätzt vor allem

[1]) Aus dessen soeben erschienenen 6. Auflage der „Philosophie der Gegenwart". Sammlung Quelle & Meyer, Leipzig. 154 S., geb. M. 1.80.

die Schriften des früheren Arztes Franz Hartmann († 1912), der lange mit H. Blavatzky in Indien geweilt hatte.

Eine andere Gruppe ist die 1884 in Elberfeld entstandene „Theosophische Gesellschaft" in Deutschland. Ihr Führer wurde Rudolf Steiner (1861—1924). Sie zählte bereits etwa 2000 Mitglieder, als sie unter Steiners Einfluß als „Deutsche Sektion" einer Zentrale in Adyar (Indien) sich anschloß. Kurz vor dem Kriege (1913) trat Steiner aus der „Deutschen Sektion" aus und gründete die „Anthroposophische Gesellschaft", die 1918 in Deutschland, Holland, Skandinavien 4000 Mitglieder zählte und in Stuttgart, Berlin, München ihre Hauptsitze hatte. Er knüpft besonders an Goethe und die Romantik an und sieht im Christentum eine Quelle positiven Lebensaufschwungs und kraftvoller Lebensgestaltung. Er will der germanisch-christlichen Mystik eine moderne Form geben, die auch vor der Kritik des wissenschaftlichen Denkens bestehen soll. Seine Richtung steht im vollen Gegensatz zu dem optimistischen Fortschritts- und Wissenschaftsglauben der Anhänger des naturalistischen Monismus. Man steht unter dem Eindruck der Kulturkatastrophe der Gegenwart. Man erhofft nicht mehr von der wissenschaftlichen Erkenntnis das Heil, eher sieht man im „Intellektualismus" eine Hauptquelle unserer Not. Im Gefühl eigener Ohnmacht sehnt man Erleuchtung und Hilfe aus „höheren Welten" herbei. Auch unter evangelischen Geistlichen hat Steiner warme Anhänger gefunden; genannt seien Christ. Geyer (Nürnberg), Friedr. Rittelmeyer (Berlin). Unterstützt durch eine kapitalkräftige Verbindung verschiedener wirtschaftlicher Unternehmungen (unter dem Namen „der kommende Tag") breitete sich die Steinersche Bewegung (die auch eine Dreigliederung des sozialen Organismus anstrebte) aus. Doch begann sie bereits vor dem Tode Steiners zurückzugehen.

Folgendes ist etwa der Hauptinhalt von Steiners Lehre — zunächst über die „höhere" Erkenntnis.

Es gibt ein „geistiges Schauen", durch das die höheren Welten so unmittelbar wahrgenommen werden, wie die körperlichen Dinge durch die Sinnesorgane. In jedem Menschen schlummert die Anlage zu diesem geistigen Schauen. Gelehrsamkeit und wissenschaftliche Bildung sind aber nicht Vorbedingung für die Eröffnung dieses „höheren Sinns". Ja, die heutige „Wissenschaft" versperrt eher den Weg dahin, denn sie läßt zu oft nur dasjenige als „wirklich" gelten, „was den gewöhnlichen Sinnen zugänglich ist". Dagegen zeigt der „geheimwissenschaftliche" oder „okkulte" Unterricht der „Geheimschulen" den richtigen Pfad. Um ihn zu wandeln, muß man sich vor allem zur Verehrung (Devotion) erziehen. Zur Höhe des Geistes gelangt man nur durch das Tor der Demut. Die unsere Zeit einseitig beherrschende Neigung zur Kritik und zum Aburteilen ist zu bekämpfen, ebenso die Tendenz zur Veräußerlichung, zur

„Zerstreuung" und zur Anhäufung von Wissen, das unfruchtbar bleibt für Menschenveredelung. Dagegen ist gerade auf die sittliche Selbsterziehung höchster Wert zu legen. Vor allem gilt es durch die Übung von Geduld, Gelassenheit, Versöhnlichkeit Herrscher über sich selbst zu werden und zugleich das beschauliche Nachdenken, die „Meditation" zu pflegen. Das bedeutet aber nicht: in Gefühlen schwelgen, sondern klare Gedanken fassen. Das Studium der „mystischen", „gnostischen" und der heutigen „theosophischen" Literatur bietet dabei Anleitung zur Meditation, diesem „Mittel zur übersinnlichen Erkenntnis", diesem Weg zur „Anschauung unseres ewigen, unzerstörbaren Wesenskerns".

Die drei Abschnitte dieses Weges, die „drei Stufen der Geheimschulung" sind: 1. Die „Vorbereitung". („Sie entwickelt die geistigen Sinne.") 2. Die „Erleuchtung". („Sie zündet das geistige Licht an.") 3. Die „Einweihung". („Sie eröffnet den Verkehr mit den höheren Wesenheiten des Geistes.")

Die „Vorbereitung" besteht in einer bestimmten Pflege des Gefühls- und Gedankenlebens, wodurch die „höheren Sinneswerkzeuge und Tätigkeitsorgane" entwickelt werden. Bei gefühlvoller Betrachtung der Lebewesen beginnt so allmählich „die Seelenwelt, der sog. astrale Plan vor uns aufzudämmern", z. B. „eine blühende Blume zaubert vor unsere Seele eine ganz bestimmte Linie, ebenso ein im Wachsen begriffenes Tier oder ein im Absterben befindlicher Baum". Und zwar sind die Wahrnehmungen dieser „geistigen Linien und Figuren" (von denen man vorher nichts ahnte), streng gesetzmäßig und bei verschiedenen Geheimschülern so übereinstimmend, wie die sinnlichen Wahrnehmungen der körperlichen Dinge.

Zu dem „geistigen Sehen" gesellt sich ein „geistiges Hören": „Die ganze Natur fängt an, dem Menschen durch ihr Ertönen Geheimnisse zuzuraunen. Was vorher seiner Seele unverständlicher Schall war, wird dadurch sinnvolle Sprache der Natur." Der Geheimschüler hat sich auch zu üben, die Worte der anderen Menschen „ganz selbstlos" zu hören, d. h. „mit vollkommener Ausschaltung seiner eigenen Person, deren Meinungen und Gefühlsweise". Dadurch erzieht er sich zur Wahrnehmung des „inneren Wortes". „Dem Geheimschüler offenbaren sich allmählich von der Geisterwelt aus Wahrheiten. Er hört auf geistige Art zu sich sprechen."

Auf der zweiten Stufe, der „Erleuchtung", treten — abermals bei gedanken- und gefühlvoller Betrachtung von Kristallen, Pflanzen, Tieren — die Wahrnehmungen „innerer Lichterscheinungen" auf. Aus den Gefühlen und Gedanken bei der Betrachtung bilden sich nämlich die „Hellsehorgane", die „Geistesaugen", mit denen man lernt „die seelischen (astralen) und geistigen (mentalen) Farben zu sehen". So gelangt man

auch zur „geistigen Anschauung" der Seelenzustände des Mitmenschen. Ist dieser z. B. von einer Begierde erfüllt, so wird ein leuchtendes, flammenähnliches Bild als die „astrale Verkörperung" dieser Begierde auftreten. „Es wird in der Mitte gelbrot sein und am Rande rötlich blau oder lila." Die dem „geistigen Auge" wahrnehmbaren Farbenwirkungen, die den physischen Menschen „wie eine Wolke" (etwa in Eiform) einhüllen, heißen die menschliche Aura. Sie ist bei dem einzelnen verschieden, jedoch „kann man sich — im Durchschnitt — etwa vorstellen, daß der ganze Mensch doppelt so lang und viermal so breit ist als der physische". In der Aura fluten die verschiedensten Farbentöne, die ein getreues Bild des Innenlebens, sowohl nach seinen bleibenden Eigenschaften, wie nach seinen wechselnden Vorgängen darstellen. „Unintelligente Menschen zeigen einen großen Teil der Aura durchflutet von braunroten oder sogar dunkel-blutroten Strömungen." „Bei Denkernaturen zeigt die Aura einen wohltuenden grünen Grundton." „Die blauen Farbentöne treten bei den hingebungsvollen Naturen auf." Ein plötzlich ausbrechender heftiger Ärger erzeugt rote Flutungen; gekränktes Ehrgefühl erscheint in „dunkelgrünen Wolken".

„Die Einweihung ist die höchste Stufe der Geheimschule, über welche in einer öffentlichen Schrift nur Andeutungen gegeben werden können" (wie überhaupt alle diese Mitteilungen nur „Andeutungen" sind einer „noch viel tieferen intimen Lehre" der „Geheimüberlieferung"!)

Das Wissen und Können, das einem Menschen durch die Einweihung zuteil wird, könnte er ohne eine solche erst in einer sehr viel ferneren Zukunft — nach vielen Verkörperungen — in einer ganz anderen Form erwerben. Auf dieser Stufe wird der Kandidat nach bestimmten „Proben" in einem der Schriftsysteme unterrichtet, in denen die eigentlichen Geheimlehren abgefaßt sind. „Denn dasjenige, was in den Dingen wirklich „verborgen" (okkult) ist, kann weder mit den Worten der gewöhnlichen Sprache unmittelbar ausgesprochen, noch kann es mit den gewöhnlichen Schriftsystemen aufgezeichnet werden." „Die Zeichen der Geheimschrift sind nicht willkürlich ersonnen, sondern sie entsprechen den Kräften, welche in der Welt wirksam sind", zugleich den Figuren, Farbentönen usw., die der Geheimschüler schon auf den vorhergehenden Stufen wahrnahm. Aber während er dort sozusagen nur buchstabierte, beginnt er jetzt in der höheren Welt gleichsam zu lesen und ihre Zusammenhänge zu erfassen.

Dies führt zur Metaphysik Steiners. Sie ist spiritualistisch. Die Dinge der körperlichen Welt sind nur „verdichtete Geist- und Seelengebilde". Der Mensch aber als Mikrokosmos (Welt im kleinen) vereinigt in sich die drei Stufen des Makrokosmos (Welten im großen). Er ist ein physischer Körper, Seele und Geist. (Die Unterscheidung zwischen „Seele" und „Geist" ist ja auch sonst üblich. Bei „Seele" denkt man an die Funk-

tionen, die dem Menschen mit dem Tiere gemein sind, bei „Geist" an diejenigen, die ihn als „Vernunftwesen" charakterisieren und ihn zur Kultur befähigen.) Diese dreifache Wesenheit ist auch dem Hellseher in der „Aura" des Menschen deutlich erkennbar. Der Geist ist der ewige Teil im Menschen. Er wird nicht nur den Tod überdauern, er hat auch schon vor Geburt und Zeugung existiert. „In einem Leben erscheint der menschliche Geist als Wiederholung seiner selbst mit den Früchten seiner vorigen Erlebnisse in vorhergehenden Lebensläufen." „Der Leib unterliegt dem Gesetz der Vererbung, die Seele unterliegt dem selbstgeschaffenen Schicksal (Karma). Der Geist steht unter dem Gesetz der Wiederverkörperung (Reïnkarnation)." Dem Seher mit dem geöffneten „geistigen Auge" liegen die vergangenen Leben wie ein aufgeschlagenes Buch als Erlebnis vor, aber auch „ein Denken, welches vorurteilslos den Erscheinungen des Lebens sich gegenüberstellt und das sich nicht scheut, die sich ergebenden Gedanken bis in ihre letzten Glieder zu verfolgen, kann durch die bloße Logik zu der Überzeugung vom Karma- und Reïnkarnationsgesetz kommen."

Nach dem Tode bleibt der „Geist" mit der Seele verbunden, und zwar solange, bis die Seele ihre Neigungen zum physischen Dasein abgestreift hat. „Diese Zeit wird kurz sein bei einem Menschen, der wenig an dem physischen Leben gehangen hat, lang dagegen bei einem solchen, der seine Interessen ganz an dieses Leben gebunden hat, so daß beim Tode noch viele Begierden, Wünsche usw. in der Seele leben."

Über die verschiedenen Regionen der „Sternenwelt", in denen diese Läuterung stattfindet, werden ganz bestimmte Lehren vorgetragen. Der Abschluß der Läuterung besteht darin, daß „die Seele durch den höchsten Grad der Sympathie mit der übrigen Seelenwelt gleichsam in dieser zerfließt, eins mit ihr wird". Dann ist ihre Eigensucht völlig erschöpft; sie hört auf, als Wesen zu existieren, das dem physisch-sinnlichen Dasein zugeneigt ist: der Geist ist durch sie befreit[1]).

Der Geist gelangt dann in das „Geisterland", die „mentale" Welt. Hier nimmt er in „geistigem" Sehen und Hören die „Urbilder" wahr, die „schaffenden Wesenheiten", die Schöpfer alles dessen, was in der physischen und der seelischen Welt entsteht. Auch das „Geisterland" zerfällt wie die Seelenwelt in sieben Regionen, die näher geschildert werden.

Der Geist verbleibt dort, bis er zu einem neuen leiblichen Dasein reif geworden ist[2]). Er gewinnt diese Reife, indem er die Erfahrungen seiner früheren Lebensläufe innerlich verarbeitet, um dann bei der folgenden

[1]) Man beachte, wie hier eine Wertveränderung der Seele ohne weiteres in eine Seinsveränderung umgedeutet wird.

[2]) Was über die einzelnen Stufen dieses Reifens ausgeführt, enthält manches Zutreffende, das auch der anerkennen kann, der dieses Reifwerden ins Diesseits verlegt.

Verkörperung seine Dienste im irdischen Wandel vollkommener leisten zu können. So ist das irdische Dasein nicht etwas Un- und Widergeistiges, von dem der Geist lediglich sich loszulösen hätte, sondern die Vervollkommnung des Geistes ist an die Arbeit im Dienste irdischer, insbesondere sozialethischer Aufgaben gebunden. —

Für die Würdigung dieser theosophischen Richtung dürfte gerade das beachtenswert sein, daß ihre Grundtendenz nicht weltflüchtig oder lebensfeindlich ist. Stets wird eingeschärft, daß ja nicht der „Geheimschüler" einer Entfremdung vom alltäglichen Pflichtenkreis verfallen dürfe. Er müsse wissen, „was er arbeitet, was er leidet, das arbeitet, leidet er um großer geistiger Weltzusammenhänge willen", in denen er den tieferen Sinn seines Lebens und Arbeitens erblicke. „Kraft zum Leben, nicht Lässigkeit quillt aus der Meditation."

Die einzelnen ethischen Anweisungen, die dem „Geheimschüler" gegeben werden, bekunden einen edlen sittlichen Sinn; das Verantwortlichkeitsgefühl für allgemeine soziale, nationale und humane Aufgaben benimmt auch der Sorge um das eigene Seelenheil jedes eng-egoistische Gepräge. Indem aber das Menschenleben in große Weltzusammenhänge eingeordnet wird, muß seine Bedeutung in den Augen derer gewaltig wachsen, die zu jenen metaphysischen Überzeugungen gelangen.

Ob diese freilich ausreichend begründet sind? Das bleibt für den mindestens eine offene Frage, der noch nicht zu dem „geistigen" Schauen gelangt ist. Er braucht deshalb die beobachteten „höheren" Farben- und Tonerscheinungen noch nicht als „Schwindel" zu bezeichnen. Es wäre vielmehr Gegenstand experimentell-psychologischer Untersuchung, festzustellen, ob bei Vornahme der von den „Geheimlehrern" vorgeschriebenen Übungen schließlich solche Wahrnehmungserlebnisse auftreten, unter welchen Bedingungen dies geschieht, und ob vielleicht nur bei besonders (etwa „medial") veranlagten Menschen. Falls die Tatsächlichkeit derartiger Erlebnisse erwiesen ist, so bliebe dann freilich noch die Frage offen, ob die Deutung, welche von jenen Erscheinungen gegeben wird (z. B. in der Lehre von der menschlichen „Aura") haltbar ist. Ihrer Bejahung steht besonders das Bedenken entgegen, daß dabei das Seelische und Geistige doch tatsächlich wieder versinnlicht, materialisiert wird. Dieses Bedenken wird auch nicht beseitigt durch die Versicherung, daß es sich dabei um ein „übersinnliches" Schauen und Hören handele. Ebensowenig kann die immer wiederholte Mahnung zu selbständigem, nüchternem Denken den Verdacht beseitigen, daß die „Geheimniswissenschaft" doch einer kritiklosen Gläubigkeit und ungezügelten metaphysischen Phantasterei Vorschub leiste. Das Mitgeteilte hat ja dafür bereits ausreichend Beispiele geboten. In nüchtern-lehrhaftem Ton weiß Steiner aber noch weit Phantastischeres über das, was vor Jahrmillionen geschehen sei und

was nach unserem Tode geschehen wird, seinen Gläubigen zu offenbaren. Gelegentlich meint man geradezu einen paranoniſch Geiſteskranken reden zu hören. So wird z. B. von einem früheren Erdzuſtand, den Steiner als „Saturn" bezeichnet, uns offenbart: Innerlich im Saturn iſt es wie durcheinanderwogende Geſchmacksempfindungen. Süß, bitter, ſauer uſw. wird an den verſchiedenſten Stellen im Innern des Saturn beobachtet; und nach außen, in den Himmelsraum hinein, wird das alles als Ton, als eine Art Muſik wahrgenommen!

In dieſer ganzen Richtung liegt (wie M. Deſſoir in ſeinem Buche „Vom Jenſeits der Seele", 1916 u. ö., gezeigt hat) ein Rückfall in eine längſt überwundene Stufe der Metaphyſik vor. Die ſittlichen Werte verlieren dabei die ihnen gebührende oberſte Stelle; die ſittliche Läuterung tritt in den Dienſt einer ſenſationslüſternen Neugierde und der abergläubiſchen Inſtinkte. Der urteilsfähige Leſer wird an den Ausführungen Steiners ſelbſt erkennen, wohin ein Philoſophieren führt, das ſich geringſchätzig vom wiſſenſchaftlichen Denken abwendet und ſich auf ein höheres „Schauen" verläßt. Eine Mahnung zu kritiſcher Beſonnenheit gegenüber ſolchem „intuitiven" Philoſophieren dürfte heute bei uns ganz beſonders am Platze ſein. „Steiners Anhänger," bemerkt Joh. Müller in ſeiner beachtenswerten Kritik Steiners im 20. Bd. der „Grünen Blätter", H. 1 f. 1918, „beſtehen zum guten Teil aus Leuten, die niemals etwas Okkultes erlebt haben oder erleben werden. Aber ſie glauben Steiner alles, was er von der Erſchaffung der Welt, den höheren Weſen, dem Aſtralleib und anderen Geheimniſſen erzählt, aufs Wort und lernen daran das Gruſeln." Hingewieſen ſei noch auf die ſcharfe Kritik, die Dietrich Heinrich Kerler in ſeinem Buche „Die auferſtandene Metaphyſik" 1921 an Steiner und anderen Metaphyſikern der Gegenwart übt.

Ausſprache

Dämonie und Willensfreiheit[1])

In Ergänzung der Aufſätze über das Dämoniſche im Septemberheft ſoll die folgende Ausführung das Problem von einer anderen Seite aus beleuchten. Die Sphäre, in der ſich das Dämoniſche urſprünglich offenbart, iſt das *Willensleben*. Erſt von da aus wirkt es ſich in allen Kulturerſcheinungen und -bereichen aus, beſonders in Religion, Politik, Kunſt und dem Bereich der Liebe.

Die hier notwendige Frageſtellung: iſt der Wille *frei oder unfrei*? ſcheidet andere Betrachtungsweiſen aus (etwa: bewußt oder unbewußt? moraliſch oder unmoraliſch?). Die Unterſcheidung vom freien und unfreien Wollen zeigt die Rolle des Dämoniſchen im Willensleben.

Iſt der Menſch *frei* in ſeiner Willensregung, ſo wird ſie in Richtung und Auswirkung beſtimmt durch die Motive, die mit dem Erleben geiſtiger Werte verbunden

[1]) Im Anſchluß an die zur Zeit noch nicht veröffentlichte Diſſertation des Verfaſſers „Dämonie und Willensfreiheit in Shakeſpeares Geſtalten". Marburg, 1924.

sind. Die (objektiv gesollten) geistigen Werte treten im subjektiven Wertbewußtsein (der persönlichen Wertwelt = Charakter) als Motive richtunggebend auf. Freiheit besteht nur dann, wenn alle in Betracht kommenden gesollten Werte bei der Willensentscheidung mitwirken, das heißt, wenn die neu auftretende Willensregung (eventuell nach Kampf und Hemmung) in diese Wertwelt sinngemäß eingeordnet wird.

Der Mensch ist unfrei in seinem Wollen, wenn die Willensregung sich auswirkt ohne Kampf der Motive, ohne aktive Entscheidung und ohne das Erlebnis des Sollens. Sie ist entweder ganz wertfrei: Drang (das Wertbewußtsein ist ausgeschaltet), oder auf einen isolierten Wert gerichtet: Drangwille (das Ich stimmt passiv zu). Diese beiden Erscheinungen zeigen die Wirkung des Dämonischen im weiteren und engeren Sinne. Der dämonische Mensch untersteht dabei dem Zwang einer überpersönlichen Lebenskraft, die durch ihn hindurch wirkt, vielleicht sogar ihn selbst zerstört. Die dramatische Kunst hat ihren dankbarsten Gegenstand in der Darstellung des Kampfes um die Willensfreiheit und des dämonischen Drangwillens bis zum Opfer der Persönlichkeit (Shakespeare!).

Die Willensbetätigung hat zwei irrationale Wurzeln; sie beruht auf zwei Kräften, die nicht weiter abzuleiten sind, und die der Erforschung des Willenslebens von jeher große Schwierigkeiten bereitet haben. Einmal die Triebkraft, Wirkkraft oder Vitalkraft: das Treibende, Bewegende, Chaotischflutende, die Rohkraft des Lebens ohne Ordnung, Regel, Gesetz, Maß, Grenze, Hemmung und Form; das Element des Dämonischen. Dann die Formkraft des Willens, die jene Triebkraft vermöge der Wertordnung gestaltet, formt; das Element des Göttlichen im Menschen. Ihr Verhältnis entspricht dem in der sinnlichen Sphäre von Stoff und Form, Gehalt und Gestalt; sie bilden das materiale und das formale Prinzip des Willenslebens, das Können und das Sollen in bezug auf den Willensakt. Die Willenskraft beruht auf Triebkraft und Formkraft. Wie jeder Stoff gestaltbedürftig ist, so ist die seelische Triebkraft formbedürftig. Ihre Formung ist nicht einmalig, sondern muß stets neu erkämpft werden.

Aber nicht immer gelingt diese Formung der dämonischen Triebkraft, wenn diese überwältigend stark und das Wertbewußtsein wenig rege ist. Daher ist ihre Wirkung zwiespältig: Geformt und geläutert durch die Werte im freien Wollen, wirkt sie schöpferisch, positiv, aufbauend; ungeformt wirkt sie zerstörend, negativ, niederreißend. Dann ist sie entweder ganz wertfrei oder setzt einen einzigen Wert absolut, während sie sich selbst mit zwingender Gewalt durchsetzt: das seelische Müssen. Das Dämonische ist also an sich neutral, weder rein negativ wie das Satanische, noch rein positiv wie das Geniale. Man scheut sich, den Begriff der Dämonie überall da anzuwenden, wo er angebracht ist, und beschränkt sich auf ganz ungewöhnliche, überragende Fälle, bei denen die „geistzwingende" Wirkung der dämonischen Triebkraft einen geheimnisvollen Schauder auslöst; in Wahrheit sind das nur durch ihren Grad ausgezeichnete Sonderfälle eines allgemein-menschlichen Erlebens.

Im Zusammenhang eines organischen Weltbildes ist die dämonische Triebkraft die reinste Ausdrucksform des Seelenlebens, das naturhaft-irrationale Wunder der Seele; dagegen die göttliche Formkraft die reinste Ausdrucksform des geistigen Lebens, das geisthaft-irrationale Wunder des Geistes. Im All wirken treibende und formende Kräfte als Blut und Geist des übersinnlichen Organismus, als erhaltende und gestaltende Kräfte, die ewige Dauer und ewige Neuschöpfung sicherstellen. Im freien Schaffen sind beide vereint, Blut und Geist, Eros und Logos, Sein und Sollen. Rohmaterial (Triebkräfte) und Mittel zur Gestaltung (Formkräfte) sind dem Menschen gegeben; die Form schafft er selbst, indem er die Gaben von Natur und Geist durch freien Willen zum eigenen Besitz macht. Das ist die Aufgabe, die das Leben stellt. So werden die dämonischen treibenden Kräfte Antrieb zum Werte zeugenden Ringen und Gestalten.

Dr. H. Klitscher, Marburg a. d. L.

In einer weiteren Zuschrift, deren Abdruck wegen Raummangels leider unmöglich ist, wird u. a. das Bedenken geäußert, daß ich in meinen Ausführungen über das Dämonische (September-Heft 1927, S. 271 ff) die Religion im Ethischen aufgehen

lasse! Indessen ich verlange nur, daß die dämonischen Kräfte der Religion durch unser ethisches Bewußtsein gezügelt werden. Durch sein, die ganze Person ergreifendes Verhältnis zum „Absoluten" geht der Religiöse noch über das Ethische hinaus. Dieses reguliert ja nur sein Handeln. A. M.

Besprechungen

Günner, Paul. Gehirn und Seele. Berlin, Ullstein (Wege zum Wissen). 149 S.

Das uralte Problem ist unter Berücksichtigung der neuesten Literatur in dem Büchlein in lichtvoller und fesselnder Weise behandelt. Dabei sind auch, was einen besonderen Vorzug dieser Darstellung ist, die „okkulten" Tatsachen mitberücksichtigt. Der Verfasser hat auch mit gutem Urteil sich vortreffliche Führer gewählt, so für das Leib-Seele-Problem besonders Driesch, für das okkulte Gebiet: Tischner. A. M.

Levin-Derwein, Herbert. Die Geschwister Brentano. In Dokumenten ihres Lebens. Berlin, S. Fischer. 1.—4. Aufl. 1927, 182 S.

Ein kleiner, sorgfältig ausgewählter Band aus der Sammlung: Merkwürdige Geschichten und Menschen, die von Hermann Hesse herausgegeben wird. Dieser kleine Band vermittelt, meist in Briefen und Tagebuchblättern — einen starken Eindruck von dem, was in dem Geschwisterpaar Brentano an Genie aufblitzte. Was in ihm an Licht und Schatten war, was an ihm nicht nur die Zeitgenossen bezauberte, sondern was auch heute noch in den Bann dieser seltenen Persönlichkeiten zieht.

Einer feinsinnigen Auswahl ist es zu danken, daß der Leser nicht kühl vor einem historischen Rückblick steht, sondern sich von lebendigem Leben gepackt fühlt. — Für eine Neuauflage hätten wir den Wunsch, daß noch eine biographische Einleitung zugefügt würde. A. M.

Pfister, Oskar. Analytische Seelsorge. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1927. 145 S. Geh. 5.—, geb. 6.50.

Die neueste Schrift des bekannten Züricher Pfarrers und Seminarlehrers, eine „Einführung in die praktische Psychoanalyse für Pfarrer und Laien", wendet sich „an die Liebenden, die von der Not ihrer leidenden Brüder im Innersten erfüllt sind" und zeigt in anschaulicher und fesselnder Weise, wie man vielfach sittlichen Schäden wie Stehlzwang, Trunksucht, Liebesirrungen, geschlechtlichen Verirrungen, verkehrten Lebensplänen, Jähzorn, Haßeinstellung u. a., ferner religiösen Verirrungen (Gespensterspuk, Teufelsbannung, seelischer Knechtung durch vermeintliche Eingebungen und Zeichen, religiösen Verschrobenheiten und Horizontverengerungen, Mystik mit Lebensunfähigkeit, Haßeinstellung gegen die Religion u. a. Irrfahrten des Glaubens) auf dem Weg seelischer Tiefenforschung verstehend und helfend nahe kommen kann, während trotz aller Mühe die alten Methoden versagten. Eine besondere Note erhält das packende Buch durch die in und hinter den Zeilen lebendige spürbare Liebe eines Seelsorgers und Seelenarztes in des Wortes edelster Bedeutung, dem die tiefe Freude, Vielen haben helfen zu dürfen, die Feder in die Hand drückt, um Anderen einen neuen Weg zu weisen, auf dem man gebundenen und bedrängten Menschenseelen Freiheit und Lösung vermitteln kann. Dr. A. Zink, Marbach.

Drygalski, Irma von. Im Schatten des heiligen Berges. Sechs Dichternovellen um Heidelberg mit sieben Illustrationen. Heidelberg, Verlag Paul Brauns. 99 S.

Gleich einem Kranz aus dunklen Rosen schmiegen sich diese Novellen um das alte, schöne, heitere und doch von Schicksalen schwere Heidelberg. Menschenschicksale sind es, die hier aufgezeichnet werden in einer kurzen, feinen, nur andeutenden Art und doch gesättigt von Schmerz, Leidenschaft und dem Unentrinnbaren des Genius. Die Verfasserin besitzt eine ungewöhnliche Gabe der künstlerischen Einfühlung, der Seelenanalyse, der plastischen Milieuschilderung, wodurch dies kleine Büchlein seinen eigenen Reiz und Wert erhält. P. Messer-Platz.

Finger, Richard. Diplomatisches Reden. Berlin, Struppe & Winckler. 94 S.

Das Buch will bieten eine Lebenskunst im Sinne des auch von Schopenhauer so hoch geschätzten spanischen Jesuiten Gracian († 1658).

Man wird bedeutsame Winke und Anregungen für rechte Lebensführung und Menschenbehandlung aus dem geistvollen Buche schöpfen können. A. M.

Neumann, Wilhelm. Die Laterne. Betrachtungen und Bemerkungen. Heidelberg, Merlin-Verlag, 1928. 315 S. 6.—.

In diesem Buch spricht ein nachdenklicher Mensch von Gott und der Welt, so wie beide täglich an ihm vorübergehen, so, wie er beiden täglich ins Antlitz schaut. Und wenn er sich dann umwendet und die Menschen sucht, denen er sein Gesehenes und Gedachtes mitteilen könnte, so wird mancher gern in einer stillen Feierstunde seinen feinen, warmen und so natürlich-selbstverständlichen Worten lauschen und bereichert wieder sein Tagwerk beginnen. Vielleicht tritt er Gott und der Welt verstehender, verzeihender, weiser — — also liebender gegenüber, wenn er in diesem Buche gelesen hat, denn „Der Weg der geistigen Entwicklung geht vom Glauben zum Wissen, vom Wissen zur Weisheit, von der Weisheit zu Gott". A. M.

Wechßler Eduard. Esprit und Geist. Versuch einer Wesenskunde des Deutschen und des Franzosen. Bielefeld, Velhagen & Klasing, 1927. 604 S., geb. 28.—.

Der Berliner Romanist sucht mit erstaunlicher Kenntnis der Literatur beider Länder, ihrer Geschichte, ihrer Philosophie den Kern des Menschen links und rechts vom Rhein: ein prachtvolles Buch, für das dankbar zu sein, Frankreich alle Veranlassung hat, wo es der begeisterten Leser so viele finden dürfte, wie ihm für Deutschland zu wünschen sind, obwohl ihm in beiden Sprachgebieten auch Feindschaft nicht wird erspart bleiben; denn mit dem Mut der Begeisterung hat sein Verfasser der Wahrheit nachgespürt, und mit gleichem Mut spricht er sie auch aus. Mancher Dünkel wird um des Hiebes willen, der ihm gilt, fröstelnd das „Kreuzige!" fluchen. Wer den Weg durch das Werk Wechßlers gewandert, wird die Springwurzel greifen, die ihm das Tor nach dem Warum uralter Gegensätze auftut, die, ewig unausgleichbar, bei willigem Verstehen festgegründete Freundschaft nicht hindern, wird sehen, wie er gangbare Münze von Begriffen tagtäglich ausgegeben, die fern sind, der Wirklichkeit adäquat zu sein. „Wir wollen ergründen und aus geheimer Wesensmitte deuten, warum die Übereinstimmung der Worte, die hüben und drüben scheinbar dasselbe sagen, gefährliche Täuschung und schweres Mißverstehen in sich birgt."

Hans Flemming, Berlin.

Eisler, Rudolf. Wörterbuch der philosophischen Begriffe. Vierte, völlig neubearbeitete Auflage. I. Bd. A bis K. Hg. unter Mitwirkung der Kantgesellschaft. Berlin, Mittler & Sohn, 1927. 893 S.

Dies monumentale Werk ist jedem, der sich eingehend mit der philosophischen Fachliteratur befassen bzw. wissenschaftlich auf diesem Gebiete arbeiten will, unentbehrlich. Eisler hat, wie uns Stichproben zeigen, in dieser neubearbeiteten Auflage den Inhalt noch wesentlich bereichert.

Sein im Dezember 1926 erfolgter Tod hat dem Verfasser nicht mehr die Freude gegönnt, das Erscheinen seines Lebenswerkes in dieser wesentlich vervollkommneten Form zu erleben. Doch hatte er die Vorarbeiten zu dem Ganzen schon soweit gefördert, daß ihm befreundete Fachphilosophen das Werk ganz in seinem Sinn und Geist völlig druckfertig machen konnten. A. M.

Jelke, R. Religionsphilosophie. Geh. 18 Mk., geb. 20 Mk. Leipzig, Quelle & Meyer. 345 S.

Das Kernproblem, das die Religion als menschliches Bewußtseinsphänomen stellt, wird stets scharf und klar herausgearbeitet, ob Verfasser das Wesen der Religion, ihr eigentliches Problem und ihre Wurzeln untersucht, ob es sich um das Wahrheitsproblem der Religion und ihre Stellung im menschlichen Geiste handelt oder um die Wertabstufung der Religionen. Die durchsichtige Darstellungsweise, die wohlüberlegte Anordnung überwindet auch die schwierigsten Fragen. Sie gibt dem Leser einen

großen Überblick über die Zusammenhänge der Probleme. Reiche Literaturangaben ermöglichen ihm tiefer zu schürfen. Freilich erst der philosophisch Geschulte wird den geistvollen Gedankengängen des Verfassers bis ins letzte folgen können. Wer aber die Kraft in sich fühlt, solchen Fragen nachzugehen, wird von dem Buche reichen Nutzen haben, auch wenn er nicht Fachmann im eigentlichen Sinne ist. Vor allem aber empfehlen wir das stattliche Werk unseren Theologen. Sie werden hier eine Fülle neuer Ausblicke gewinnen, insbesondere über die Stellung der Religion im gesamten Haushalt unseres Geistes. B.

Berdjajew, Nikolaus: Der Sinn der Geschichte. Versuch einer Philosophie des Menschengeschickes. Einleitung von Graf Keyserling. Darmstadt, Reichl, 1925. 308 S. Geb. 12 Mk.

Eine Geschichtsphilosophie im Geiste des Christentums. Nach dem Vorgang Böhmes und Schellings erblickt der Verfasser den Sinn der Geschichte, oder vielmehr des ganzen Weltprozesses in einer Offenbarung Gottes im Menschen und des Menschen vor Gott. Das Wirklichwerden der Welt dient der Befriedigung einer tiefen Sehnsucht der Gottheit, von freien Wesen geliebt zu werden. Mit der Freiheit ist aber auch die Möglichkeit des Bösen gegeben. —

Ob mit dieser metaphysischen Weltdeutung das Problem des Bösen und des Übels (das „Theodiceeproblem") befriedigend gelöst ist, kann fraglich erscheinen.

Niemand aber wird die tiefdringenden und geistvollen geschichtsphilosophischen Betrachtungen dieses echt religiösen und doch geistig weiten und freien russischen Aristokraten ohne Gewinn lesen. Die Hauptperioden unserer abendländischen Kultur, vor allem auch das Geistesleben unserer Gegenwart werden geradezu meisterhaft charakterisiert. Dem hochbedeutenden Inhalt ebenbürtig ist die schriftstellerische Form. Besonderen Dank schulden wir darum auch dem Übersetzer Otto Freiherr v. Taube.

A. M.

★

Als besonders wertvolle kostenlose Buchbeigabe für das 3. und 4. Vierteljahr zusammen

erhalten die Abonnenten gleichzeitig mit diesem Heft

Fichtes Reden in Kernworten, mit einem Nachwort v. Rud. Eucken

zweifarbig von Poeschel & Trepte gedruckt und geschmackvoll in Halbleinen gebunden (Einzelpreis RM 3.—)

Wer die Zeitschrift erst vom 1. Oktober an bezieht, erhält das Buch gegen Nachzahlung von RM 1.— an seine Bezugsstelle.

★

Die unentgeltlichen Buchbeigaben dieses Jahres können nur noch den bis zum Jahresschlusse neu hinzutretenden Beziehern geliefert werden.

Neue Aufsätze können zurzeit nicht angenommen werden. Beiträge zur „Aussprache" sind dagegen stets willkommen.

Adressen der Mitarbeiter dieses Hefts auf der 3. Umschlagseite. Die Hefte sollen künftig stets zu Monatsanfang erscheinen.

Wer die Umfrage wegen der Einbanddecke für 1927 noch nicht beantwortet hat, benutze dazu die diesem Hefte noch einmal beiliegende Doppelkarte.

Das Abonnement läuft, ohne daß es einer besonderen Erneuerung bedürfte, weiter, wenn die Abbestellung nicht bis zum Quartalsletzten beim Verlag vorliegt.

Herausgeber und verantwortlicher Schriftleiter: Univ.-Prof. Dr. A. Messer, Gießen, Stephanstr. 25. — Für Einsendungen, die nicht im Einvernehmen mit der Schriftleitung erfolgen, kann keine Verantwortung übernommen werden. Rücksendung unverlangter Manuskripte erfolgt nur, wenn ausreichendes Porto beiliegt.

BIBLIOTEKA UNIWERSYTECKA K.U.L.